

語言革命與現代性

一 關於二十世紀初中國文學革命的省思

黎 湘 萍*

二十世紀初，中國大陸、臺灣的“新文學運動”都從致力於“語言、文字”之變革的“白話文運動”開始。與中國的情形相似，十九世紀末二十世紀初的韓國的“新文學”也是以“言文一致”的“國文體”的確立作為標志的。這是一個很有意思的現象。當時的朝鮮半島也是從這個時候開始，才正式推廣普及早在十五世紀的世宗時代就已經頒布的《訓民正音》的文字改革方案，從而試圖奠定本民族“語言、文字”的主體地位。¹⁾ 在日本統治下的台灣，雖然當時的主要媒體、教育體制等都在強制推行日語政策，使台灣進一步“內地化”(即日本化，這一點頗象日本逼迫朝鮮“合邦”的情形)，但台灣的知識界却在熱烈討論“白話文”、“言文一致”的問題，試圖通過倡導中國的白話文或台灣的閩南方言，來建立一種足以對抗異族統治的“文化傳統”。²⁾ 一般研究台灣新文化運動的學者，在談到台灣的“白話文”運動

* 中國社會科學院 教授

1) 參見姜萬吉《韓國近代史》第四章第四節“新文學的產生”。中文版第302～311頁。北京東方出版社1993年12月初版。

2) 張我軍在《新文學運動的意義》一文中，較早向台灣文壇介紹了大陸的白話文運動，提出“白話文學的建設，台灣語言的改造”，認為應該把台灣話改進為合理的，有文字的“中國的國語”，這樣台灣話便可以統一于國語，台灣文化也就不會跟中國文化脫節了。(參見陳少廷著的《台灣新文學運動簡史》，第20～21頁。台北聯經出版公司1977年5月初版，1978年3月二印。)台灣話文的論戰導火索是郭秋生的《建設台灣話文一提案》一文，但更早可以追溯到1924年10月發表于

與“方言”討論時，大抵着力於尋找它與大陸的新文化運動之間的關係。但臺灣的新文化運動雖然受到大陸的新文化運動的影響，却還具有自己的任務和目的。現在來重讀當時的文獻，我不僅對兩岸之間共同的“語言革命”感興趣，對彼此在“語言革命”的背後所感覺到的不同的“認同”(identity)危機更感興趣。我的基本印象是：兩岸的“語言革命”是與當時中國知識分子對“現代性”的理解息息相關的；對“現代性”的理解實際上影響着中國“現代化”的歷史進程。發生在這一歷史進程的最初階段的“語言革命”及其它的最後結果(譬如白話文的成功與廢除漢字和拼音化的失敗)，似乎暗示着中國“現代化”的某種“限度”。

那麼，語言革命與現代性究竟具有什麼樣的關係呢？

首先，廣義地說，“現代性”(modernity)本身就是一個純粹的語言概念。這個概念需要處於歷史發展過程中的人們去不斷地賦予內涵與意義，因而它的意義不是靜止的，而是根據“現代”的不同“語境”(context)變化的，從而也是“歷史”的。³⁾ 因此，以西方文藝復興之後，特別是近代工業

《台灣民報》二卷十九期的連溫卿的《言語之社會性質》一文。連溫卿說(大意)：“言語和民族的敵愾心是一樣的，蓋言語的社會性質是：一方面排斥其他民族的言語在世界上的優越地位；另一方面則保護民族的獨立精神，極力保護自己的民族語言。”他又說：“近代的政治思想，是把國家的理念和民族的理念視為同一的，同民族必須服從同一政治權力之理想，同一民族必須使用同一的言語。因此在德國便有一種說法：德國在那裏，那裏就可以聽到德國語。所以無論什麼地方，若有民族問題，必有言語問題。(轉引自陳少廷著的《台灣新文學運動簡史》，第61～62頁)接着他又發表了《將來之台灣語》二卷二十、二十一期，說明言語在統治政策上的重要性。他引述一個例子說，荷蘭有一位博士曾對自己的國民警告說：消滅荷蘭的不是劍、不是槍炮，而是德語。在他看來，殖民地的語文政策就是以統治國的國語，蝕化被統治者，所以檢討台灣話，強調要設法保存台灣語，進行整理，並加以改造。當時老少知識分子都圍繞這保存和建設“台語”作了不少工作。如連雅堂、黃石輝、郭秋生等。而這都是針對日本的殖民地語言政策的。

- 3) 譬如，有人用“現代性”來描述歐洲的文藝復興，而十二世紀查理大帝時代的人像十七世紀的人一樣，認為自己是“現代”的；歐洲十八世紀的浪漫主義反對當時的古典主義時，他們用以奠定自己的“現代性”的，就是被他們理想化了的“中世紀”。參見Jurgen Habermas的《現代性：一個未完成的項目》(Modernity—An Incomplete

國家建立之後的資本主義特性作為主要描述對象的“現代性”——它在十九末至幾乎整個二十世紀，都作為中國知識者理解自己的歷史和現實的重要的參照系統——也應該是“歷史”的概念。事實上，這一“現代性”已經被正在成為另外一種有力潮流的“後現代性”所取代。其次，“語言革命”總是與“現代性”聯係在一起的。每一種語言上變革都象徵着某種“現代”的處境。就中國文學史的發展情形而言，如胡適當時為奠定“白話文”的正統地位所論證的，“三百篇變而為騷，一大革命也。又變為五言七言之詩，二大革命也。賦之變為無韻之駢文，三大革命也。古詩之變為律詩，四大革命也。詩之變為詞，五大革命也。詞之變為曲，為劇本，六大革命也”。⁴⁾ 胡適所說的文學“革命”，實際上既是表現在語言形式上的歷史發展的歷程，同時也是關於當時現實的最“現代”的理解和象徵形式。

由此看來，“我從你的語言認識你”包含着部分真理，而“我們從一個時代的語言認識這個時代”，也同樣含有一定的真理。難道我們不是首先在社會語言或文學、藝術語言裏發現思想變革的象徵系統嗎？當十八世紀的笛卡爾聲稱“我思故我在”時，難道不正象徵了一個理性的時代的開始？而當代人聲稱“我消費，所以我存在”時，難道不正消解了古典或現代哲學家之思想的或理性的莊嚴性，而代之以統治消費社會的“商人哲學”（如果商人也有哲學的話），從而宣告了“消費”的大眾社會的降臨嗎？我們既從每個時期流行的“語言”去認識那個時期的特徵，也從我們時代的語言裏去感受我們的“現代性”或所謂的“後現代性”。從這個觀點看，從不同時代流行的種種不同的時髦語言中，發現“關鍵詞”，⁵⁾ 並且發現由這些“關

Project), 收入Chung-Ho Chung & So-Young Lee編的《Postmodernism: An Introduction Anthology》, 第281~296頁。韓國Hanshin出版公司1990年初版, 1992年再版。

4) 胡適：《逼上梁山》，收入《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第40頁。

5) 汪暉對雷蒙·威廉姆斯關於“關鍵詞”和“文化變遷”之間的關係的介紹，有助於理解這一問題。參見汪暉：《關鍵詞與文化變遷》，原載北京《讀書》雜誌1995年第2期。該文介紹了美國人Raymond Williams的幾本書，其中重要的有：

鍵詞”構成的當代精神生活，甚至由這些“關鍵詞”構成的“思想史”，可能是十分重要的工作。因此，假如把一場社會革命或文化革命首先看作是“語言”的革命，至少從“革命性”的語言裏尋找社會—文化革命的開端，那麼，很可能會對“語言”的重要性有更加深刻的認識。由此來看二十世紀初的中國的文學革命運動，對於當時的胡適等人從“白話文”切入中國的“現代化”運動，顯然有重新解讀和評估的必要了。⁶⁾

一、現代性：理解“現實”的過程

在論述自由主義知識分子發起的“語言革命”—亦即“白話文”運動之前，我想首先簡略回顧一下中國自近代以來的“文化論述”主要特徵，因為這些特徵似乎正反映出當時中國的知識者關於自己民族的歷史和關於現實的理解，這種理解恰恰構成了他們的“現代性”概念的內涵。他們的“文化論述”，證明了“現代性”不是一個“固定”的概念，而是他們理解“現實”的過程。

清代嘉慶以後一十八世紀末十九世紀初一出現了龔自珍、魏源、林則徐、姚瑩、包世臣、張際亮等人為代表的“經世”派學者，他們不再熱衷于空疏的理學和繁瑣的考證，轉而研求有利于治國經邦的農政、刑名、漕運、鹽法、輿地、邊疆、戰守等“實學”，在他們的影響下，士林中興起

《Culture and Society: 1780~1950》，New York: Comlumbia University Press, 1983. 《Keywords, A Vocabulary of Culture and Society》，New York: Oxford University Press, 1983. 其中第一種著作有中譯本，見吳松江、張文定譯的《文化與社會》，北京大學出版社1991年版。

6) 中國現代文學史著作評價“白話文”運動，只注重其“工具性”或“形式”的革新意義，沒有注意到當時胡適等人在論證“白話文”的合理性所採取的敘述策略，即倡導“白話文”的自由主義知識分子所理解的“現代性”，以及從洋務運動、維新運動到五四時期“現代性”概念內涵的變化和發展。

了一股講求“經世致用”研求“實學”，要求變革的新思潮和新學風。這種學風直接影響後來的洋務派知識分子。“經世派”和“洋務派”知識分子與宋明理學長期調養下的專講空疏的心性之學、不務實際的士人的不同之處，就在于他們開始接觸了“西學”。經世派的代表人物之一魏源在《海國圖志》(1842年初刻)中看到了西方蒸汽機的威力：“今西方各國，最奇巧有益之事，乃是火蒸水汽，舟車所動之機關，其勢若大風無可擋也。”他同時也感到了西方的威脅，因而提出了“師夷之長技以制夷”的口號。⁷⁾ 強大的西方的存在，破除了傳統的“華夷”偏見，讓中國士人可以用更加現實的態度來反省中國的處境。鄭觀應即明確地說：“若我中國，自謂居地球之中，余概爲夷狄，向來劃疆自守，不事遠圖。……夫地球圓體，既無東西，何有中邊？同居覆載之中，奚必強分夷夏？”⁸⁾ 這些近代知識分子已經從政治、經濟、軍事、教育各個方面來考察現代的西方之所以富强的原因，譬如馮桂芬(1809~1874)通過閱讀西學書籍，開闊了眼界，萌發了“採西學”、“制洋器”的新思想。他在咸豐末年就提出要研究“彼何以小而强，我何以大而弱，必求所以如之……”。他曾稱贊西方社會“君民不隔”，感覺到了其政治制度的優越性。⁹⁾ 而鄭觀應、薛福成等人進一步觀察到歐洲各國富强的原因在于“工商爲先”，“工商諸務之振興”以及西方近代教育制度的優越。¹⁰⁾ 1877年(光緒三年)和1881年(光緒七年)隨使歐洲的張德彝和徐建寅分別在英國和德國旁聽了議院會議，在日記中記下了對西方議院的觀感。鄭觀應更專門撰文介紹了西方的議院制度，認爲“泰西政事舉國咸知”，所以能“通上下之情”，這種“體察民情，博採衆議”的方法是優于中國的“良

7) 轉引自許紀霖、陳達凱主編的《中國現代化史》第一卷，第59頁，北京三聯書店1995年5月初版。

8) 鄭觀應：《易言·論公法》，《鄭觀應集》上冊，第67頁，轉引自《中國現代化史》第一卷，同上，第72頁。

9) 馮桂芬：《校分廬抗議·制洋器儀》，轉引自李長莉《先覺者的悲劇》第三章，第77頁，北京學林出版社1993年5月初版。

10) 參見李長莉著作，同上，第77頁。

法”。¹¹⁾ 雖然這時候還沒有形成一個完整的所謂“現代性”概念，但這些近代知識分子關於西方的認識，以及他們“師夷之長技以制夷”，借法自強的原則，已經將他們的“文化論述”明顯區別于古典的文化論述。其中最重要的特徵，就是把西方的“現代性”作為一種强有力的參照系統，因而西方的歷史和現實，也同樣作為一種有力的佐證，不斷加強着論證的確定性，不斷作為一種不容置疑的現代化力量。

然而被當作國家富強之標本的西方各國，其政治、經濟、教育等制度即使高明，却都無法被當時封建王朝各利益階層所採納，處於政治的邊緣的洋務派知識分子(他們大多是洋務派官僚的幕僚)試圖以此訴諸當時的王權，來推行改革的路線，當然更注定了失敗的命運。繼洋務派之後的維新派知識分子的文化論述，基本上採取了他們的先驅者的策略。不同的是，1845年中日甲午戰爭中戰敗的悲劇，刺激了維新派知識分子更深入地思考西方文化對中國的傳統政治與文化結構的撞擊。在康有為給光緒皇帝的數次上書和奏折中，幾乎涉及到全面變革清政府內政外交的所有方法，包括下詔求言、闢館顧問、開府闢士、建築鐵路、開設礦學及務農、惠商、勸工、教民等各種辦法。但康有為用以抵抗西方文化的，仍然是陳舊偏狹的傳統觀念。他把建立“孔教”當作與“保國”一樣重要的政治獵施，試圖通過重新解釋“春秋公羊傳”來托古改制。在他的思想中，還是把中國的精神文明與物質文明區分開來，認為如果中國的物質文明也像西方那樣發達的話，那麼，就可以把孔子的思想普及到全世界了：“全地球四洲，除亞洲有孔子與佛、回外，余皆為耶所滅矣，使吾國器藝早精，舟車能馳于域外，則使歐、墨、非、奧早從孔學可也。耶氏淺妄，豈能誘之哉！”¹²⁾ 中華文化的優越感和國勢的日益衰弱，使他無法平心靜氣理解像基督教那樣的精神文化。梁啟超的“新學”也同樣融合着中西學說。他說：“我們當

11) 鄭觀應：《易言·論議政》，《鄭觀應集》上冊，第103頁

12) 《康有為奏稿》，第232～234頁。轉引自《中國現代化史》第一卷，第130頁。

時認為，中國自漢以後的學問全要不得的，外來的學問都是好的。既然漢以後要不得，所以專讀各經的正文和周秦諸子。既然外國學問都好，却是不懂外國話，不能讀外國書，只好拿幾部教會的譯書當寶貝，再加上我們主觀的理想，我們所標榜的‘新學’，就是這三種原素混合構成。”¹³⁾ 梁啟超新學裏的西學成份比重較大。變法失敗以後，他關於“民主”、“自由”、“革命”、“破壞”的論述可以說開了以後自由主義論述的先河。他認為國民只有自覺維護自己的權力，國權、民權才可以完整而不受侵犯。因而以法蘭西作為例子來激勵人民：“昔法蘭西之民，自放棄其自由，于是國王侵之，貴族侵之，教徒侵之，當十八世紀之末，黯慘不復睹天日。法人一旦自悟其罪，自悔其罪，大革命起，而法民之自由權完全無缺以致今日，誰能復侵之者？”¹⁴⁾ 他提出的“新民”和“啓蒙”的課題也是日後文學革命的先聲。

經世派、洋務派和維新派，雖然已經接觸到西方思想，但他們的共同特點，還是延續了傳統士人欲圖借助“王權”來實施改革計劃的道路。到了十九世紀末期、二十世紀初新的自由派和激進派出現後，文化論述才開始擺脫那種因需要依附王權而不得不顯得“公允”的姿態，表現出徹底拋棄舊文化，建設新文化的堅決態度。在這方面，陳獨秀早期的論述，堪為代表。他在《法蘭西人與近世文明》中認為“古代文明，語其大要，不外宗教以止殘殺，法禁以制黔首，文學以揚神威，此萬國所同也”；而近代文明則分為東西洋兩種文明。東洋文明以印度、中國為代表，但這兩種文明名為“近世”，實際上未能脫離古代文明的“窠臼”，因此是“古之遺也”。真正可以稱得上“近世文明”的，是“歐羅巴人之所獨有”，這就是西洋文明，它發源于法國，移植美國，“風靡亞細亞”。陳獨秀把近世文明(西洋文明)概括為三個特徵：一、人權說；二、生物進化論；三、社會主義。¹⁵⁾ 這是較早

13) 梁啟超：《飲冰集合集·飲冰集文集》之四十四（上），第22頁。

14) 梁啟超：《梁啟超選集·國權與民權》，第97頁。上海人民出版社1984年版。

15) 原載《青年雜誌》，第1卷第1號，1915年9月。

出現在論述中的關於西方“現代性”的概括。陳獨秀對待西學的態度，態度也及其鮮明。他說：“吾人之于學術，只當論其是不是，不當論其古不古；只當論其粹不粹，不當論其國不國。以其無中外古今之別也。中國學術，隆于晚周，差比歐羅巴古之希臘。所不同者，歐羅巴之學術，自希臘迄今，日近不已；近數百年，百科朋興，益非古人所能夢見；中國之學術，則自晚周而後，日就衰落耳。”他認為，倘論學術，必守三戒：一是“勿尊聖”，二是“勿尊古”，三是“勿尊國”。¹⁶⁾ 堅決否定了已經遠遠落在西方後面的中國舊文化。

綜上所述，從十九世紀中期至二十世紀初期的“文化論述”，經過了經世派—洋務派—維新派—自由派—激進派這樣一些不同的階段。他們首先沿着傳統士人的“經世致用”的“實學”道路，走向“師夷之長技以制夷”，借法自強，又走向洋務派的“中體西用”的調和論，然後變為自由主義的“全盤西化”，直到1918年第一次世界大戰結束之後，作為“榜樣”的西方資本主義的弊病的暴露和作為新的社會形式的蘇聯社會主義的誕生，才使得自由主義的論述漸漸被“社會主義”的論述所動搖。他們從反省中國積弱的原因，到尋找出路，也經過了不同的階段：從工具性的反省、到思想性的反省、到制度性的反省。而這些反省背後共同點顯然是“認同”的危機：對古典中國及其文化的認同危機。他們已經潛意識或有意地把強大的西方諸國文化、政治經濟等作為一種新的强有力的參照系統，來理解自己的現實、自己的“現代性”，因而被當作榜樣的西方文化的盛衰，會直接影響到知識者的最終的“文化”選擇甚至“社會制度”的選擇，就不是什麼奇怪的事情了。

16) 陳獨秀：《隨感錄(一)》，原載《新青年》第4卷第4號，1918年4月。

二、白話文：走向“現代”的“啓蒙”工具

我們在討論上述幾個群體的知識者關於十九世紀以來的中國現實的理解時，特別強調了他們的文化論述所包含的西方話語，這是這些文化論述區別於中國古典的文化論述的主要特徵。而正是那些西方話語，既構成了他們關於西方之“現代性”的理解，也構成了他們關於自己的時代、現實的理解。那麼，這些文化論述所訴諸的對象是誰呢？洋務派、維新派訴諸皇權，試圖借助皇權來變革，結果是悲劇；自由派、激進派要訴諸司道，同時在與當時的保守主義論戰中耗費了不少精力。他們所使用的表現工具—文言文—使得這些討論局限于知識界或讀書界，而與億萬民衆相脫離。“沉睡”的民衆與先覺的“精英”之間，橫亘着由古老的“文言”築成的“牆”。這個問題，早已被一些維新派人物所認識到了。例如梁啓超在《論湖南應辦之事》中說：“是故權之與智，相倚者也，昔之欲抑民權，必以塞民智爲第一義，今日欲伸民權，必以廣民智爲第一義。”他較早提倡新學，提出“新民”觀念，提倡“開民智”、“開女智”、“開紳智”，“開官智”。首設時務學堂，通過變革教學內容，來啓發民智：“先須廣其識見，破其謬愚，但與之反復講明政法所以然之理，國以何而強，以何而弱，民以何而智，以何而愚，令其恍然于中國種種舊習之必不可以立國。”“欲興民權，宜先與紳權，欲興紳權，宜以學會爲之起點。”¹⁷⁾ 戊戌變法另一個領袖人物王照（直隸寧河縣人，死于1933年）亦說：“余今奉告當道者：富強治理，在各精其業各擴其職各知其分之齊氓，不在少數之英雋也。朝廷所應注意而急圖者宜在此也。茫茫九州，芸芸億兆，呼之不省，喚之不應，勸導禁令毫無把握，而乃舞文弄墨，襲空論以飾高名，心目中不見細民，妄冀富強之效出于策略之轉移焉，苟不當其任，不至其時，不知其術之窮也！”（《官話合聲

17) 轉引自許紀霖、陳達凱主編的《中國現代化史》第一卷：1800~1949，第135頁。北京三聯書店1995年5月出版。

字母原序》)¹⁸⁾ 他認為：“今日欲救中國，非教育普及不可；欲教育普及，非有易識之字不可；欲爲易識之字，非用拼音之法不可。”¹⁹⁾ 爲了喚醒民衆，開啓民智，傳播新思想和文化，只有普及教育一途，而要普及教育，就要做到言文一致，便于老百姓讀書認字。爲此，他創造了一種“官話字母”，共六十余母，用兩拼之法，“專拼白話”，因“語言必歸一致”，故主張用北京話作標準。這是白話文運動的先驅。

胡適有兩篇回憶“白話文”運動的文章：其一是寫于1933年12月的《逼上梁山》（《四十自述》之一章）；其二是寫于1935年9月的《〈中國新文學大系·建設理論集〉導言》。這兩篇文章的重要性并不僅僅在于他敘述了“文學革命”的歷史背景，更在于他把這場“革命”的過程——尤其是奠定“白話文”正統地位的過程——展現爲一個逐漸地理解現實的過程。而這一過程，也正是當時的自由主義知識分子試圖徹底擺脫自清末以來經世派、洋務派、維新派等知識分子關於西方“現代性”之理解的局限，重新建構新的“現代性”的過程。

胡適在“導言”中分析“文學革命運動”發生的背景時，首先提到的是當時的“古文”在四五十年間“掙扎”的歷史。這種“掙扎”，實際已表明了古文無論在清理歷史，還是面對現實的重大問題，都已無法再擔當促使中國現代化的重任。但他仍客觀地評價了在當時成爲主要潮流的桐城派古文在中國散文發展史上的意義，認爲桐城派做到了“文從字順”，明白曉暢，這是古文的進步，因而其應用的範圍比以往更爲廣泛。當時流行的“時務策論”（政論）文字和翻譯的外國學術著作、小說，都是從桐城派古文入手。如馮桂芬的《校分廬抗議》、王韜的報館文章、鄭觀應、邵作舟、湯壽潛諸家的“危言”，以及後起的譚嗣同、梁啟超，章士釗等人，都是從桐城派古文入手的。嚴復的社會科學譯著和林紓翻譯的小說，使用的都是桐城派

18) 轉引自胡適《〈中國新文學大系·建設理論集〉導言》，第6～7頁。香港文學社1962年3月復印版。

19) 同上，第8頁。

的古文體。然而也正是在面對西學亟需介紹和普及、“芸芸億兆”亟需啓蒙、中國的整個體制—包括政治的和文化的體制—亟需現代化這樣一個日益復雜的新時代時，古文已經顯得捉襟見肘，力不從心。雖然此時也有些人士在提倡音標文字運動，但沒有考慮到白話文的運用，甚至局限在專爲文言注音上面，還沒有達到後來如錢玄同所主張的“廢除漢字”，全部代之以羅馬拼音的大膽擯棄傳統的地步。在這種情況下，白話文的提倡已經是勢所必行了。

在分析白話文運動產生的原因時，陳獨秀認爲：“中國近來產業發達，人口集中，白話文完全是應這個需要而發生而存在的。適之等若在三十年前提倡白話文，只需章行嚴一篇文章便駁得煙消灰滅。此時章行嚴的崇論宏議有誰肯聽？”²⁰⁾ 胡適同意他後半部分的意見，認爲“我們若在滿清時代主張打倒古文，採用白話文，只需一位御史的彈本就可以封報館捉拿人了。但這全是政治的勢力，和‘產業發達，人口集中’無干。”²¹⁾ 不同意陳獨秀的“經濟基礎決定論”。胡適認爲，他的關於白話文的思想“不是‘產業發達，人口集中’產生出來的，是許多個別的，個人傳記所獨有的原因合攏來烘逼出來的。從清華留美學生監督處一位書記先生的一張傳單，到凱約嘉湖上一只小船的打翻；從進化論和實驗主義的哲學，到一個朋友的一首打油詩；從但丁(Dante)、却叟(Chaucer)、馬丁路得(Martin Luther)諸人的建立意大利英吉利德意志的國語文學，到我兒童時代偷讀的水滸傳西游記紅樓夢：—這種種因子都是獨一的，個別的；他們合攏來，逼出我‘文學革命’的主張來。我想，如果獨秀肯寫他的自傳，他的思想轉變的因素也必定有同樣的復雜，也必定不是經濟史觀包括得了的。”²²⁾ 陳獨秀看到的是白話文運動產生的必然性，而胡適更把它看作許多偶然的因素匯合起

20) 陳獨秀：《〈科學與人生觀〉序》，胡適《逼上梁山》轉引，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第15頁。

21) 胡適：《〈中國新文學大系·建設理論集〉導言》，大系第一卷，第16頁。

22) 胡適：《逼上梁山》，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第17頁。

來的結果。但他承認其中有三個重要的因素是超越個人的根本因素：一、我們先有了一千多年的白話文學作品；二、我們從南到北，從東到西，有非常廣闊的官話區域；三、我們終於打開了海禁，“和世界文化接觸了，有了參考比較的資料，尤其是歐洲近代國家的國語文學次第產生的歷史，使我們明了我們自己的國語文化的歷史，使我們放膽主張建立我們自己的文學革命。”²³⁾ 正是最後的一個因素，使得他增加了自信感。確實，除了政治、文化環境這些外部條件外，胡適關於白話文的論述策略，也是他取得成功的重要因素。他一方面從中國文學史上取證，另一方面又從西方諸國之建立民族語言(國語)的事實取證。他說：“夫白話之文學，不足以取富貴，不足以邀聲譽，不列于文學之‘正宗’，而卒不能廢絕者，豈無故耶？豈不以此爲吾國文學趨勢，自然如此，故不可禁遏而日以昌大耶？愚以深信此理，故又以爲今日之文學，當以白話文學爲正宗。”²⁴⁾ 有意思的是，開始倡導白話文的文章，大抵都用文言寫成，這表明此時自由派爲了“開民智”，首先還得完成梁啟超所謂的“開紳智”、“開官智”的任務。由此看來，陳獨秀和胡適對於自己的時代的認識，已經比他們的前輩前進了一大步。而正是這種不同晚清的背景，才有可能白話文運動獲得成功，也正是相對寬鬆的政治環境和文化環境，才有可能容忍他們那種激進的“全盤西化”論。

二十世紀初的“文學革命”以白話文發難，一開始就具有了爲中國現代化運動作“啓蒙”重要任務。與維新變法時期的論述策略一樣，西方文化及其發展史，尤其是“文藝復興”運動和民族化運動，成爲“啓蒙者”們整個理論論述的參照系統。這也是現代化運動的一種主要敘述策略。從陳獨秀、胡適等知識分子的整個文化論述來看，這個時期與維新變法時期相比，有兩個明顯的不同之處，其一是從堅持中華古典文化的主體性，走向

23) 同注21。

24) 胡適：《歷史的文學觀念論》，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第55頁。

對這種古典文化的背棄和向西方近代文化認同的思想道路；其二就是側重于普及民主思想、喚醒民智的語言、文字的改革運動。

三、“西化”的限度：拼音化運動失敗的啓示

然而“西化”論者其實并沒能走得很遠。在討論白話文時，當時的知識分子所持的大抵是“文化”的立場，或“世界主義”立場，是在這個“現代化”的立場上來確立新的“民族文化”。這一“世界主義”文化立場，最典型的當是廢除漢字和拼音化的主張，這是全盤西化論的一個組成部分。但這一討論，最后却不了了之，可以看作中國接受“西化”的一種限度。當時直接討論“文言一致”和拼音化²⁵⁾問題而且提出廢除漢字的文章，主要有錢玄同撰寫的《中國今后之文字問題》、傅斯年撰寫的《文言合一草議》、《漢語改用拼音文字的初步談》和胡適的《建設文學革命論：國語的文學—文學的國語》等篇。詳細介紹他們的論點和論證不是本文的目的，我所感興趣的，是這些論點論證背后的西方參照系和他們的觀點所以不為人們所接受的原因。錢玄同認為：“中國文字，論其字形，則非拼音而為象形文字之末流，不便于識，不便于寫；論其字義，則意義含糊，文法極不精密；論其在今日學問上之應用，則新理新事物之名詞，一無所有；論其過去之歷史，則千分之九百九十九為記載孔門學說及道教妖言之記號。此種文字，斷斷不能適用於二十世紀之新時代。”他特別強調“新理新事物，皆非吾族所固

25) 最早創造中國拼音字母的人大都是沿海各省和西洋傳教士接觸最早的人。如：廈門盧愍章在《切音新法》中創作的字母，在戊戌變法時期經由他同鄉京官林存運動都察院奏請頒行天下；此外福建龍溪蔡錫勇（《傳音快字》）、廣東香山王炳耀（《拼音字譜》）等人，都是中國“字母運動”的先鋒。關於中國“拼音化”運動的介紹，詳見黎錦熙《國語運動小史》、王照《小航文存》、勞乃宣的《年譜》和《遺稿》。胡適在“導言”裏所取的材料均來自這幾種書。

有”，因而表現“新理新事物”的概念只應該用原文表示，不應用漢字或拼音來翻譯。因此，他主張“欲使中國不亡，欲使中國民族爲二十世紀文明之民族，必以廢孔學，滅道教爲根本之解決，而廢記載孔門學說及道教妖言之漢文，尤爲根本解決之根本解決。”²⁶⁾ 錢玄同提出的過渡性解決辦法是使用“世界語”(Espranto)，而不是“羅馬拼音法”。傅斯年認爲“假使西洋人至今還用埃及巴比倫的象形文字，希臘羅馬的古語，斷斷乎不能有現代西洋的文化”。他認爲漢字當廢除，但漢語當保存。保存漢語的方法就是使用“全不含混的拼音文字”，而不是直接使用“羅馬字母”。他說：“拼音文字可以我們的國語的齊一，發達，推展，更可以幫助我們的國語完全脫離文言的羈絆，成就一種純而不雜的，實而不靡的國語。一言以蔽之，拼音文字妨害舊文學的生命，幫助新文學的完成。新文學和新文字互相依賴的地方很多。西洋中世紀的時候，新文字的發生，恰恰和新文學同時，而且還是一件事情呢。”²⁷⁾

白話文的奠定是文學革命的重要成果，它配合了中國現代化運動，尤其成爲這個運動的重要啓蒙工具。人們可以擯棄文言而改用白話，却難以接受廢除漢字的主張。漢字之難以廢除，不只是技術上的問題，看來也是一種悠久而影響深遠的民族文化權力是否會喪失的問題。胡適在《中國新文學大系》“導言”裏有一段話談到了早期所提出的“拼音”化和廢除漢字的激進主張被忽視以致流產的原因。他說：“在文學革命的初期提出的那些個別的問題之中，只有一個問題還沒有得着充分的注意，也沒有多大的進展，一那就是廢漢字改用音標文字的問題……拼音文字只可以拼活的白話，不能拼古文；在那個古文學權威沒有(絲)毫動搖的時代，大家看不起白話，更沒有用拼音文字的決心，所以音標文字的運動不會有成功的

26) 錢玄同：《中國今後之文字問題》，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第172。

27) 傅斯年：《漢語改用拼音文字的初步談》，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第192頁。

希望。如果因爲白話文學的奠定和古文學的權威的崩潰，音標文字在那不很遙遠的將來能夠替代了那方塊的漢字做中國四萬萬人的教育工具和文學工具了，那才可以說是中國文學革命的更大收穫了。”²⁸⁾ 其實，這些“激進”主張的流產，恰恰表明了中國文化和社會能夠接收“西化”主張的限度。

1996年12月7日于朝鮮大學校

28) 寫于1935年9月3日，《中國新文學大系·建設理論集》第一卷，第32頁。